



Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine

99-2 | 2011

Nouveaux patrimoines : objets, acteurs et controverses

Continuité des rituels et “Rituels manqués” lors d'une Mascarade d'hiver dans les Alpes italiennes

Lia Zola



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rga/1453>

DOI : 10.4000/rga.1453

ISSN : 1760-7426

Éditeur

Association pour la diffusion de la recherche alpine

Référence électronique

Lia Zola, « Continuité des rituels et “Rituels manqués” lors d'une Mascarade d'hiver dans les Alpes italiennes », *Revue de Géographie Alpine | Journal of Alpine Research* [En ligne], 99-2 | 2011, mis en ligne le 22 août 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rga/1453> ; DOI : 10.4000/rga.1453

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



La *Revue de Géographie Alpine* est mise à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Continuité des rituels et “Rituels manqués” lors d'une Mascarade d'hiver dans les Alpes italiennes

Lia Zola

NOTE DE L'ÉDITEUR

Traduction : Accent Mondial

- 1 Il est évident que les rituels infusent nos interactions sociales et pratiques religieuses. Peu d'entre nous seraient capables d'identifier tous nos comportements rituels quotidiens et des jours de fête, encore moins de les expliquer à un étranger. De la même manière, du fait de la diversité des activités qui relèvent des rituels et des nombreuses interprétations mutuellement contradictoires – cependant toutes également légitimes – auxquelles ils se prêtent, les rituels semblent échapper à tout examen systématique, historique et comparatif.
- 2 Comme il est difficile de donner une définition unique, l'anthropologie a examiné, de manière large, la question du rituel sous différents points de vue, parfois opposés. Des anthropologues comme Malinowski, par exemple, ont souligné les fonctions psychologiques des rituels (Malinowski, 1931). D'autres, comme Robertson-Smith, Durkheim et, plus tard, Geertz, ont avancé que le rituel apporte une légitimation aux valeurs collectives. Le rituel, dans cette perspective, renforce et régule les liens sociaux entre les individus (Durkheim, 1912 ; Robertson-Smith, 1889 ; Geertz, 1973). Certains anthropologues se sont concentrés sur l'efficacité des rituels comme moyens de résoudre les conflits sociaux (Gluckman, 1962 ; Isambert, 1979). D'autres auteurs ont, plutôt, étudié les aspects linguistiques, sémantiques et symboliques des rituels (Turner, 1967 ; Leach, 1966 ; Tambiah, 1979).

- 3 Si la définition et les fonctions des rituels font encore l'objet de débats, la plupart des auteurs s'accordent pour dire que le rituel est un processus souple, sujet au changement, qui tend à perdre certaines caractéristiques et à en gagner d'autres. Les rituels sont uniques parce qu'ils sont situés dans des lieux et à des moments particuliers. Comme Stanley Tambiah l'indique, « ce ne sont jamais de pures répliques de manifestations précédentes, ni des anticipations de manifestations futures » (Tambiah, 1979, p. 115).
- 4 Mon article vise à explorer les questions de continuité et d'échec des rituels à travers une étude de cas spécifique, celui de la mascarade du carnaval de Salbertrand, bourgade alpine de 485 habitants dans la partie haute du Val di Susa, dans la chaîne des Alpes occidentales italiennes. Pour cela, j'adopterai une approche symbolique : comme Mary Douglas le suggère, les rituels peuvent être vus comme des symboles, car « par leur truchement, des schémas symboliques sont élaborés et répandus dans le public. Dans ces schémas, des éléments disparates sont mis en relation entre eux et un sens est donné à une expérience disparate » (Douglas, 1966, p. 3). Dans cette perspective, qui est celle aussi de Martine Segalen et François André Isambert, le rituel est lié inévitablement à un contexte social spécifique et manipule des symboles particuliers collectivement identifiés ; le rituel doit aussi être perçu dans son essence collective : il fait sens pour ceux qui y participent (Segalen, 1998 ; Isambert, 1979).
- 5 Mon article souhaite également explorer la question des symboles collectifs : comment ils sont formés, comment ils sont utilisés et quelles controverses naissent dans une arène locale telle que Salbertrand : pour cela, je commencerai par présenter les principales caractéristiques des mascarades des carnivals alpins, j'illustrerai alors ce qu'étaient les célébrations du carnaval à Salbertrand, comment elles se sont poursuivies et, enfin, je m'intéresserai à la question de l'échec des rituels.

Les mascarades du carnaval dans le contexte alpin

- 6 Les mascarades d'hivers, dans les Alpes, connues aussi sous le nom de mascarades carnavalesques, peuvent être considérées comme un des phénomènes les plus complexes dans le domaine d'étude de l'anthropologie culturelle et du folklore.
- 7 L'étymologie et la signification sociale des carnivals sont des questions débattues depuis longtemps. La plupart des universitaires s'accordent, cependant, sur le point que plus que toute autre célébration traditionnelle, les carnivals sont une structure ouverte qui, de temps à autre, accueille de nouveaux éléments et expriment de nouvelles idées.¹
- 8 Jusque dans les années 1940, dans la société alpine italienne, ainsi que partout en Europe, la célébration des carnivals était liée à une période particulière de l'année entre le solstice d'hiver (21 décembre) et l'Épiphanie (6 janvier). Le carnaval était, ainsi, perçu comme un marqueur naturel entre l'hiver et le printemps, annonçant le retour de la lumière après l'obscurité et le réveil de la nature.
- 9 Dans le contexte européen, les célébrations du carnaval peuvent être liées à une période de l'année appelée souvent "les douze nuits" : la société rurale italienne pensait que ces douze nuits – qui vont du jour de Noël au 6 janvier – étaient des dates symboliques marquant le passage d'un cycle agraire à un autre (Sordi, 1982).
- 10 Des moments spécifiques de passage étaient ainsi considérés comme investis d'un symbolisme cosmique profond, en accord avec une appréhension cyclique du temps vacillant en permanence entre la mort et la régénération de la nature et des êtres

humains. Cette vision du monde trouvait son expression dans des représentations symboliques spécifiques. Dans la société rurale italienne, on croyait que, durant certaines périodes bien définies – telle que la période du carnaval – marquant un passage entre des saisons, les âmes des morts visitaient la terre et apportaient avec elles la richesse du monde souterrain.

- 11 La plupart des croyances associées à la mort partagent des caractéristiques communes : d'une part, les défunts étaient considérés comme disposant d'un immense pouvoir qui leur permet d'apporter la mort, la maladie et la famine. D'autre part, si les vivants montraient déférence et respect, alors les morts pouvaient dispenser la fertilité aux champs et à leurs parents. Les vivants, en conséquence de cette attitude ambivalente des morts, avaient l'habitude de porter des masques : les masques représentaient les pouvoirs du monde souterrain et les porter était un moyen de protéger les gens, le bétail et les maisons de ces créatures malveillantes.
- 12 La véritable étymologie des mots pour masque révèle cette fonction particulière : le grec *deikêlon* (spectre, esprit, fantôme, masque), le latin *larva* (en rapport avec *larvae demonum* : esprit malin de la mort, masque) et le lombard *masca* – un synonyme du mot *striga* (un esprit aimant étripper les êtres humains) – rappellent tous le royaume des morts et élargissent notre compréhension de l'aspect ambivalent des carnavals : comme la mort et les morts, les carnavals mettent les vivants au supplice (Sanga, 1982).

« Nous avons toujours fait comme ça... » le Carnaval de Salbertrand raconté par les villageois

- 13 « Nous avons toujours fait comme ça » voilà la réponse que j'ai reçue constamment quand, pendant mon travail sur le terrain, je demandais comment était le Carnaval avant la Seconde Guerre Mondiale. Le récit qui suit illustre plusieurs caractéristiques communes découlant d'un certain nombre d'enquêtes réalisées auprès d'habitants âgés de Salbertrand.²
- 14 La plupart des villageois auxquels j'ai parlé pendant mon travail sur le terrain se souvenaient qu'à Salbertrand, à partir du jour de l'Épiphanie, des groupes de jeunes hommes célibataires déguisés avaient l'habitude de visiter les maisons voisines et les étables. Ils étaient suivis de trois ou quatre musiciens ou jouaient, eux-mêmes, de divers instruments de musique ou utilisaient d'autres outils – des fouets, des cloches pour les vaches et des crécelles – pour faire du bruit. Une fois dans la maison, ils essayaient de contrefaire leur voix ou de ne pas parler du tout, en ne communiquant que par des gestes. Les hommes improvisaient habituellement des sketches comiques ; ils touchaient et frappaient les habitants de la maisonnée et essayaient de danser avec les femmes. En contrepartie à leur prestation, les propriétaires offraient souvent à ces groupes masqués des œufs et d'autres aliments. Leurs visites étaient avant tout un prétexte pour entrer en contact avec les femmes, d'avec lesquelles ils vivaient normalement presque séparés.
- 15 Le mercredi précédant le Mardi Gras, Salbertrand s'animait quand un groupe d'hommes du village entraient dans les maisons et les étables pour recueillir de la nourriture. Le Mercredi des Crêpes (*Mercre du turtiùu*), comme on l'appelait, était le jour où on faisait des crêpes avec des œufs et du lait sur des poêles à bois improvisés montés sur une charrette. La charrette portant le poêle et les faiseurs de crêpes se déplaçaient lentement à travers le village, s'arrêtant devant chaque maison pour distribuer des crêpes. Dès qu'ils avaient

reçu une crêpe, les propriétaires donnaient en contrepartie quelques œufs et du lait, du vin ou même de l'argent : tous ces dons en contrepartie étaient alors cuisinés et mangés par les villageois une fois les célébrations du carnaval terminées. Cette dégustation communale était aussi une occasion pour les pauvres d'avoir un repas chaud décent dans une saison froide comme l'hiver.

- 16 Pendant la collecte des aliments, deux masques meneurs s'activaient autour de la charrette : *lu-z-arlekìn* et *lu siřingǎři*. Les premiers étaient des Arlequins qui – dans la ligne de leur caractère démoniaque originel – s'infiltraient dans les maisons et essayaient de dérober du bois pour alimenter le poêle sur la charrette. Les autres, *lu siřingǎři*, étaient équipés d'une grosse seringue (du genre normalement utilisé pour administrer des lavements au bétail) et aspergeaient de l'eau glacée sous les jupes des femmes.
- 17 Les célébrations du carnaval se poursuivaient par la mascarade de la Charrue, qui se déroulait le Jeudi Gras³ et était, encore une fois, l'affaire d'un groupe d'hommes. La charrue était tirée par deux jeunes hommes déguisés en une paire de bœufs et menés par un laboureur qui mimait l'acte de labourer et de herser la neige. Selon mes informateurs la scène était plutôt comique, car les bœufs essayaient aussi fort qu'ils le pouvaient de s'affranchir de leur maître et de se diriger vers la taverne la plus proche. Le groupe était suivi par un homme habillé en femme et semant des cendres.
- 18 Les célébrations du carnaval se terminaient le jour du Mardi Gras par un grand feu et en brûlant Carnaval en personne : une poupée faite de paille, de tissu ou d'autres matériaux cousus ensemble par les jeunes du village. Mais avant, la poupée – appelée *Pagliaccio* (clown) – était jugée et condamnée à mort. Le *Pagliaccio* finissait sa brève existence après une lecture publique de son testament. C'était l'occasion de récits satiriques et de dénonciations de tous les événements de l'année passée à Salbertrand. A ce moment-là, Carême – une femme négligée en guenilles – arrivait pour étouffer le feu. Carême, en marchant autour du feu et en effectuant une dernière danse, annonçait le début de la période de jeûne et le retour du village à la vie ordinaire.

Transformations du carnaval, détournements du carnaval

- 19 Les changements les plus significatifs et visibles apportés aux célébrations du carnaval à Salbertrand se sont produits juste après la Seconde Guerre Mondiale. Comme c'est parfois le cas dans les contextes rituels, certaines parties des célébrations ont persisté, comme la distribution de nourriture, la fabrication et la mise à mort de la poupée de carnaval. D'autres aspects ont inéluctablement disparu.
- 20 Les célébrations du carnaval et leur déclin partiel sont le miroir d'une situation commune en Italie, caractérisée non seulement par des formes de déclin des rituels, mais aussi par des changements plus profonds socio-économiques. Les années 1950 et 1960 ont connu la naissance et le développement de parcs industriels à grande échelle comme ceux de Milan et de Turin. En conséquence, les jeunes générations ont abandonné Salbertrand pour Turin ou la basse vallée. Ceci a causé le déclin de l'économie agropastorale locale, combiné à une migration saisonnière de la population masculine. Plus important, ceci a aussi été la fin de toutes les autres sources de revenus économiques du village, comme le bois de charpente et les industries minières, les carrières et l'usine de transformation de la morue.⁴

- 21 Pour les jeunes générations, qui avaient toujours vécu et travaillé dans les fermes ou élevé du bétail, déménager à Turin ouvrait une nouvelle perspective d'existence : un emploi salarié, le confort, des congés payés – en d'autres termes, la modernité. Ceci leur offrait une nouvelle opportunité, une forme de compensation sociale leur permettant d'échapper à leurs conditions de vie indigentes.
- 22 Comme l'un de mes informateurs le rappelait : « Après les inondations de 1957, l'usine de conditionnement de la morue a fermé et, en dix ans, Salbertrand a perdu la moitié de ses habitants. Certains sont partis vers la basse vallée et ont commencé à travailler pour *Magnadyne*,⁵ alors que d'autres allaient à Turin comme ouvriers chez FIAT ».
- 23 Salbertrand avait déjà connu des formes d'émigration permanente, principalement vers la France et l'Argentine, au début du XX^e siècle. Mais le flux d'émigration, dans les années 1950 et 1960, a affecté le système social du village d'une manière sans précédent. Ceci est aussi confirmé par le fait que les gens qui s'installaient à Turin avaient tendance à considérer ceux qui étaient restés comme vieux-jeu ; de la même manière, la vie rurale était considérée comme primitive et inapte à la modernité (Boissevain, 1992).
- 24 Cette situation a continué jusqu'à la fin des années 1960 et a commencé à s'inverser au début des années 70, avec un intérêt inconnu auparavant porté vers la tradition.
- 25 Comme Jeremy Boissevain relève, cependant, « la nouvelle appréciation d'un mode de vie rural centré sur la « communauté traditionnelle », abandonné dans une quête de modernisation, redécouvert et idéalisé » (Boissevain, 1992, p. 10). L'intérêt porté à la tradition n'a pas amené de retour de la vie agropastorale, mais a plutôt pris la forme d'un sentiment nostalgique pour une nature non abimée et une vie simple et « vraie ».
- 26 Plus surprenant, ceux qui ont repris la tradition ont été, dans de nombreux cas, ceux qui avaient déménagé à Turin ou des individus qui faisaient régulièrement la navette entre Salbertrand et Turin pour travailler. Ces personnes comprenaient une élite urbanisée et quelques intellectuels locaux.
- 27 Le carnaval de Salbertrand, bien que jamais interrompu, a été remis sur pied dans les années 1979 grâce à l'intérêt d'un groupe nouveau de villageois – pour beaucoup appartenant aux jeunes générations – qui ont organisé les manifestations. Un de mes informateurs se souvient : « Quand nous avons commencé à fêter notre carnaval « comme dans le temps », il y avait encore quelques rares personnes à s'en souvenir, donc nous avons commencé à montrer aux enfants comment faire : tout avait changé, bien sûr ! Nous avons remplacé la charrette par un camion, nous avons accompagné le défilé d'une musique forte, nous avons introduit des masques modernes comme le cuisinier, et ainsi de suite... ces enfants sont maintenant des hommes et des femmes adultes qui peuvent enseigner à leurs enfants comment s'y prendre ».
- 28 La manière dont cette célébration a évolué est définie par le fait qu'avec le temps il y a eu plus de pertes, que d'ajouts : les villageois qui ont commencé dans les années 1970 ne sont plus en charge de l'événement, qui aujourd'hui est organisé par les plus jeunes de l'orchestre du village. Les célébrations se déroulent le dimanche et le jour de Mardi Gras et, pour la plupart, mettent en scène des jeunes gens masqués qui déambulent à travers le village. Quelques filles et garçons, sur un gros camion, confectionnent des crêpes (*turtiùu*) qu'ils distribuent aux spectateurs. Le camion est précédé des membres de l'orchestre qui jouent des airs de musique ; il est suivi d'un tracteur qui émet une musique plus forte et qui transporte de nombreux enfants déguisés. La poupée de carnaval (*Pagliaccio*), pendant

ce temps, passe de main en main. Quand la procession atteint la place, près de la gare, la poupée de carnaval est condamnée à mort et brûlée.

- 29 Ces vingt dernières années, les fenêtres rurales italiennes – y compris le carnaval de Salbertrand – ont stimulé l'intérêt des anthropologues culturels, des acteurs de théâtre et de divers intellectuels. Dans la plupart des cas, comme nous allons le voir, ces formes de renouveau culturel – que Claude Lévi Strauss aurait probablement qualifié d'exemples de bricolages culturels – sont des témoins de ce qu'on appelle l'invention de traditions.

Faire les choses « comme dans le temps » : le carnaval revit

- 30 En 2006, le carnaval de Salbertrand a été rejoué par une association théâtrale locale comme il était avant la Seconde Guerre Mondiale. Afin de mettre en scène le carnaval « comme dans le temps », les acteurs ont consulté des anciens du village qui se rappelaient encore les anciennes coutumes. Un monsieur âgé, en particulier, considéré comme la « mémoire vivante de Salbertrand », a joué un rôle crucial dans ce processus ; à un tel point, d'ailleurs, que lors de la fête il a joué lui-même le rôle de symbole de la mémoire vivante du passé.
- 31 Pour la représentation théâtrale, les acteurs ont choisi de mettre l'accent sur deux moments particuliers qui émergeaient des récits des anciens : la pratique masculine de la visite des maisons privées et la mascarade de la Charrue.
- 32 Certains personnages sont revenus à la vie. Il s'agit, par exemple, des *siřingǎři* et des *arlekin*. La scène de la Charrue a été jouée par deux jeunes hommes déguisés en une paire de bœufs sous le joug et par un laboureur. Quelques nouveaux personnages ont été introduits, comme le maire du village, sa femme, un médecin, deux avocats, un prêtre et un individu personnifiant Carnaval. Comme il n'existe aucune photo de la manière dont les carnivals se déroulaient avant 1950, l'association théâtrale a créé les costumes et écrit le script. Les acteurs ont appris le texte par cœur et comme la plus grande partie de la représentation était en provençal, le texte a été traduit simultanément en italien par deux personnages.
- 33 Le cortège du carnaval a traversé les rues du village, créant la confusion dans le public. Comme le rapporte le directeur du groupe théâtral : « les médecins offraient des médicaments, les arlequins jouaient des tours aux spectateurs, les personnages des classes plus élevées prenaient des grands airs, Carnaval dansait avec les gens dans la rue, en se moquant d'eux, les bœufs essayaient de s'échapper, etc... ».
- 34 Le groupe masqué a atteint la place principale du village, où se jouait la mascarade de la Charrue. La fête s'est terminée sur la place proche de la gare. Carnaval a été jugé, condamné à mort et finalement remplacé par la poupée de carnaval, brûlée sur le bûcher. Comme les acteurs et les spectateurs se regroupaient autour du feu, Carême est apparu : un personnage masqué, enchaîné et habillé de blanc, qui a annoncé la mort de Carnaval, le personnage et la fête elle-même, ainsi que le début du printemps.

Problèmes d'échec des rituels

- 35 Le carnaval des *Guéini* – c'est ainsi que les villageois sont connus dans le Valle di Susa⁶ – est le reflet d'un schéma commun aux autres célébrations rituelles en Europe: après une période de déclin suivant une forte émigration et un processus de « modernisation », le carnaval de Salbertrand a été revitalisé.
- 36 Cette impulsion festive renouvelée a ses avantages et ses inconvénients. D'une part, l'effort pour faire revivre le carnaval a été particulièrement apprécié et loué par le maire et l'administration du village. D'autre part, il a créé des doutes et causé des déplaisirs parmi les villageois pour au moins deux raisons.
- 37 La première raison concerne la participation active des anciens. Comme cela a été mentionné, avant de jouer le carnaval revitalisé, l'association théâtrale a consulté des personnes âgées de la communauté pour reconstruire fidèlement la manifestation. Un homme âgé, en particulier, a aidé les acteurs en partageant ses propres souvenirs et ses idées sur ce à quoi ressemblait le carnaval dans sa jeunesse. La plupart des anciens qui ont assisté à la représentation, cependant, ont indiqué qu'ils ne s'y reconnaissaient pas – ils en avaient probablement un autre souvenir. La représentation leur a paru artificielle, dénuée de naturel.
- 38 La deuxième raison du mécontentement des villageois a été le mauvais choix de la date : la représentation théâtrale a eu lieu exactement pendant le défilé « ordinaire » du carnaval organisé par les jeunes de Salbertrand, qui n'en avaient pas été informés au préalable. Ces jeunes membres de la communauté n'ont pas reconnu la représentation comme faisant partie de leur histoire, car ils n'avaient jamais assisté à ce qu'était le « vieux » carnaval. Ils ont eu aussi le sentiment que leur tâche annuelle d'organisation du carnaval leur était contestée : ils ont pris la représentation remise en vie comme une sortie d' « invasion de leur terrain de jeu ». Les spectateurs, d'autre part, ont été tout à fait étonnés de l'ensemble du spectacle : ils étaient venus à Salbertrand pour assister à un carnaval, mais en ont eu deux, sans réellement comprendre ce qui se passait.
- 39 Les problèmes causés par le désir de restaurer les anciennes célébrations du carnaval ont dissuadé de leur reprise l'année suivante, de manière que l'édition 2006 a été la seule et unique tentative de faire revivre le carnaval de Salbertrand.
- 40 Le cas de Salbertrand est, donc, un exemple d'un retour à la vie qui n'a pas réussi et s'est transformé en un échec de rituel. Mais qu'est-ce qui fait qu'un rituel est un rituel manqué ?
- 41 Pour mieux comprendre les rituels manqués et leurs implications, je reviendrai au début de cet article pour récapituler les points principaux de ma perception théorique des rituels.
- 42 Selon Mary Douglas, François André Isambert et Martine Segalen, les rituels manipulent des symboles particuliers collectivement identifiés (Douglas, 1966 ; Isambert, 1979 ; Segalen, 1998). Il semble, cependant, que l'essai de faire revivre le carnaval a mis au jour des contradictions entre différentes expériences historiques, la représentation créant un contexte dans lequel différentes manières de comprendre la tradition parmi les villageois et le manque de contenu symbolique rassemblant tout le monde sont apparus.
- 43 D'un côté, si la critique anthropologique a prouvé que la tradition est un artefact du processus anthropologique lui-même et, en tant que tel, est toujours en train d'être

inventée et susceptible d'être investie de significations différentes en fonction des contextes spécifiques sociaux et historiques, d'autre part la tradition continue à susciter des revendications d'identité et de restitutions historiques.

- 44 Comme le rappelle Fienup-Riordan, le phénomène des traditions inventées « peut être en partie attribué au contraste entre l'innovation constante du monde moderne et une tentative de trouver qu'une partie de celui-ci ne varie pas » (Fienup-Riordan, 1988, p. 452).
- 45 Le clash entre l'authentique et le faux rappelle le sujet longuement débattu du folklorisme. Du point de vue de Hans Moser, l'une des trois formes de folklorisme identifiées par lui se réfère à un ensemble de matériaux populaires (costumes, festivités, musique et art) sortis de leur contexte initial et réutilisés devant une audience différente et plus grande (Moser, 1962).
- 46 Dans un article de 1964, il est allé plus loin en se concentrant sur le concept de *Rucklauf*, ou « rétroaction » selon lequel des aperçus scientifiques ou pseudo-scientifiques sont intégrés à la connaissance consciente du porteur de tradition. En d'autres mots, le folklore est ramené au peuple (Newall, 1987 ; Moser, 1964).
- 47 Hermann Bausinger a répondu à l'ouvrage de Moser en déclarant « ce qui est vrai n'est pas juste le postulat de l'observateur, c'est aussi une proclamation par les acteurs » (Bausinger, 1986, p. 27).
- 48 Les travaux de Moser et Bausinger s'avèrent très utiles pour comprendre comment, dans notre étude de cas, l'authenticité a été jouée par le groupe théâtral et soutenue par l'administration locale en se basant sur la mémoire d'un ancien. Elle a été considérée comme une image miroir de la mémoire du porteur de tradition lui-même, validant ainsi sa création comme authentique et historiquement juste.
- 49 Mais, l'authenticité revendiquée par les autres anciens, les villageois et les spectateurs n'était pas « ramenée au peuple » et n'a même pas été perçue comme telle.
- 50 De ce fait, l'histoire du carnaval de Salbertrand révèle que le sens des rituels a été forgé dans une arène infusée par des couches discontinues de symboles collectifs qui, en fin de compte, n'étaient pas collectifs du tout. Ces symboles ont reflété des divergences et la stratification des différentes perceptions, ont sélectionné des mémoires et des fragments d'un passé cristallisé en une idée de naturel qui est inévitablement en contraste avec l'essence processuelle attribuée aux rituels.

Conclusion

- 51 En conclusion, comment cette étude de cas peut-elle contribuer à l'analyse des rituels manqués ? Emily Chao défend l'idée que l'analyse anthropologique a privilégié les rituels suivis de manière systématique et a trop insisté sur les sens partagés et les visions de la réalité. Les rituels manqués – des rituels associés à une réaffirmation réussie ou à une transformation de l'ordre social – ne sont souvent pas assez pris en considération. Chao poursuit en suggérant que « l'examen des rituels manqués redirige notre regard analytique vers des processus locaux de légitimation et d'authentification, tout en évitant en même temps d'accepter des agencements de pouvoirs purement temporaires comme d'essence culturelle sans âge. La compréhension de l'échec d'un rituel nous amène au domaine complexe du conflit et de l'imprévu, où la dynamique sociale autorise de nouvelles identités ou en crée des marginales » (Chao, 1999, p. 505).

- 52 La question des rituels manqués, comme nous l'avons vu, reste ouverte et mérite notre attention. Par conséquent, une théorie du rituel doit admettre l'inclusion des rituels qu'ils soient réussis ou non, car ils sont tous fabriqués par l'homme et inévitablement liés au temps.

BIBLIOGRAPHIE

- BACHTIN M., 1984. – *Rabelais and his world*, Indiana University Press, Bloomington.
- BAROJA J.C., 1965. – *El Carnaval*, Taurus Ediciones, Madrid.
- BAUSINGER H., 1992. – "A critique of tradition. Observation on the situation of Volkskunde". In J.R. Dow, H. Lixfeld (eds.), *German Volkskunde. A decade of theoretical confrontation, debate, and reorientation (1967-1977)*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 27-40.
- BOISSEVAIN J., 1992. (ed.) – *Revitalizing European Rituals*, Routledge, London.
- BOISSEVAIN J., 1992. – « Introduction ». In J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, Routledge, London, pp. 1-20.
- BREL Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique. (ed.), 2003. – *Carnevali della montagna, Aosta. Colloquio internazionale. Voyage autour des carnavaux*, Priuli & Verlucca, Ivrea.
- BURKE P., 1978. – *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London.
- CHAO E., 1999. – "The maoist shaman and the madman: ritual bricolage, failed ritual and failed ritual theory". *American Anthropologist*, vol 14, n°. 4, pp. 505-534.
- COHEN A.P., 1985. – *The Symbolic construction of Community*, Tavistock, London.
- DOUGLAS M., 1966. – *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge and Kegan Paul, London.
- DURKHEIM E., 1912. – *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Félix Alcan, Paris.
- FIENUP-RIORDAN A., 1988. – "Robert Redford, Apanguupak and the Invention of Tradition". *American Ethnologist*, vol. 15, n°.3, pp. 442-455.
- GEERTZ C., 1973. – *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GLUCKMAN M. (ed.), 1962. – *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester.
- GRIMALDI P., CASTELLI F. (eds.), 1997. – *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Meltemi, Roma.
- GRIMALDI P. (ed.), 2003. – *Bestie, Santi, Divinità. Maschere animali nell'Europa Tradizionale*, Museo Nazionale della Montagna, Torino.
- GRIMALDI P., NATTINO L. (ed.), 2007. – *Dei Selvatici*, Museo Regionale di Scienze Naturali di Torino, Regione Piemonte, Torino.
- ISAMBERT F.A., 1979. – *Rite et efficacité symbolique*, Editions du cerf, Paris.

- LEACH E., 1966. – "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development". In J.Huxley (ed.), *Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, vol. 251, pp. 241-248.
- MALINOWSKI B., 1931. – « Culture ». *Encyclopedia of Social Sciences*, MacMillan, New York, vol. 4, pp. 621-645.
- MOSER H., 1962. – « Vom Folklorismus in unserer Zeit ». *Zeitschrift für Volkskunde*, vol 58, pp. 177-209.
- MOSER H., 1964. – « Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde ». *Hessische Blätter für Volkskunde*, vol. 55, pp. 9-57.
- NEWALL V., 1987. – "The Adaptation of Folklore and Tradition (Folklorismus)". *Folklore*, vol. 98: ii, pp. 131-151.
- ROBERTSON-SMITH W., 1889. – *Lectures on the Religion of the Semites*, London, Black.
- SANGA G., 1982. – « Personata Libido ». *La Ricerca Folklorica*, n°. 6, pp. 21-36.
- SEGALEN M., 1998. – *Rites et rituels contemporaines*, Nathan, Paris.
- SORDI I., 1982. – « Dinamiche del carnevale ». *La Ricerca Folklorica*, n°6, pp. 21-36.
- TAMBIAH S.J., 1979. – "A performative approach to ritual". *Proceedings of the British Academy*, n°. 45, pp. 113-69.
- TOSCHI P., 1957. – *Le origini del teatro italiano*, BollatiBoringhieri, Torino.
- TURNER V., 1967. – *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.

NOTES

1. Ceci n'est pas un essai sur les carnivals, mais sur les implications des rituels manqués dans un carnaval alpin, je ne ferai donc que mentionner les principaux ouvrages sur le carnaval, illustrant les diverses interprétations de ce phénomène. Ainsi, Bachtin (1984) et Baroja (1965) décrivent le carnaval comme un lieu de subversion culturelle. Burke (1978) l'interprète comme un temps perdu en opposition à la vie quotidienne, un temps épargné. Les ouvrages universitaires italiens sur les carnivals se divisent grossièrement en ouvrages qui se concentrent sur l'interprétation et l'étymologie des carnivals (cf., par exemple, Toschi, 1957 et la revue *La Ricerca Folklorica*, n. 6, 1982) et en ouvrages qui comparent les aspects communs aux différents carnivals dans une zone alpine, européenne plus vaste. C'est le cas de l'ouvrage collectif *Carnevali della Montagna*, édité par le Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique (2003), et du projet *Carnaval King of Europe*, porté par le Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina (www.carnavalkingofeurope.it). Un bon nombre de données empiriques, se rapportant spécifiquement aux carnivals dans le Piémont, se trouve dans les ouvrages de Piercarlo Grimaldi (1997, 2003, 2007).
2. Il convient, pourtant, de relever que leurs récits révèlent des visions contrastées sur la manière dont le Carnaval était célébré, probablement du fait des arrière-plans différents, des conditions sociales etc. Comme le sujet de mon article est d'analyser la question des symboles collectifs dans la continuité des rituels, j'ai choisi de ne pas rapporter tous les éléments opposés contenus dans les récits de mes informateurs. Cependant, ces divergences montrent que probablement, même alors, les symboles collectifs n'étaient pas collectivement identifiés.
3. En Italie, le Jeudi Gras est une fête marquant le dernier jeudi avant le Carême.

4. A Salbertrand, l'une des sources de revenus économiques était la transformation de la morue congelée. Le poisson venait des ports du nord de la France et était destiné surtout au marché italien.
5. L'usine *Magnadyne-Radiomarelli* fabriquait des téléviseurs et des équipements radio.
6. *Guéini* dérive probablement du verbe provençal *a'guéinā*, qui se réfère à l'euphorie des vaches qui quittent les étables au printemps. *Guéini*, dans une acception plus générale, signifie la coutume bien connue des habitants de Salbertrand de faire la fête.

RÉSUMÉS

Les mascarades alpines d'hiver, aussi connues comme mascarades de carnaval, peuvent être considérées comme l'un des phénomènes les plus complexes dans le champ d'étude d'anthropologie culturelle et du folklore. Dans la chaîne alpine italienne, certains d'entre eux ont été amenés à une nouvelle vie il y a deux décennies, après une longue période de déclin. Dès lors, les mascarades alpines d'hiver ont été sujet d'intérêt majeur pour les anthropologues culturels, les acteurs de théâtre et d'autres intellectuels. Dans certains cas, réactiver une mascarade d'hiver s'est soldé par une réussite ; dans d'autres, après une première manifestation "renaissante" quelques célébrations se sont brusquement arrêtées. Mon article aspire à explorer les phénomènes de continuité et d'échec rituel à travers une étude de cas spécifique, celui de la mascarade de carnaval de Salbertrand, une localité alpine de 485 habitants dans la partie supérieure de Val De Suse, dans les Alpes occidentales italiennes.

Alpine winter masquerades, also known as carnival masquerades, may be regarded as one of the most complex phenomena within the field of study of cultural anthropology and folklore. In the Italian alpine chain some of them have been brought to a new life two decades ago after a long period of decline; since then, alpine winter masquerades have been the focus of a great interest by cultural anthropologists, theatre performers and other intellectuals. In some cases bringing a winter masquerade to new life has proved to be successful; in others, after a first, "reborn" performance, some celebrations abruptly stopped. My paper aims to explore issues of ritual continuity and ritual failure through a specific case-study, that of the carnival masquerade in Salbertrand, an alpine settlement of 485 inhabitants in the upper part of the Val di Susa, in the Italian western alpine chain.

INDEX

Keywords : carnivals, ritual failure, ritual revitalization, ritual theory

Mots-clés : carnivals, echec du rituel, régénération du rituel, théorie du rituel

AUTEUR

LIA ZOLA

Université de Padoue, lia.zola@unipd.it